

Indios contra encomenderos en tierra de frontera. Antioquia a inicios del siglo XVII

Resumen: El artículo muestra la visita a la tierra como instancia aprovechada por los indios para invertir su destino en la opresora realidad de la encomienda. Las declaraciones de algunos indios de Antioquia ante el oidor Herrera Campuzano [1614-1616], dejan ver su apropiación de la visita como forma de control sobre los encomenderos. Un argumento efectivo fue denunciar la deficiente cristianización indígena y la permisividad española frente a creencias prehispánicas que incluían al diablo. Esto revela dos lecturas del mundo, de la sociedad y del universo religioso en confrontación, expresadas por medio de las reacciones de los indígenas frente a las acciones de los encomenderos.

Palabras clave: Cristianización, Diablo, Encomienda, Epidemias, Oro, Visita a la tierra.

Indians against encomenderos in frontier land. Antioquia in early seventeenth century.

Abstract: The article shows how indians took advantage of the “visita a la tierra” to change their fate in the oppressive reality of the encomienda. The statements by some indians of Antioquia to the oidor Herrera Campuzano [1614-1616], reveal they knew it was a form of control over the encomenderos. An effective argument was denounce the lack of proper christianization and spanish permissiveness respect to prehispanic beliefs involving the devil. This reveals two opposite views of the world, society and religious universe, expressed through indigenous reactions against the actions of the encomenderos.

Keywords: Christianization, Devil, Encomienda, Epidemics, Gold, Visit to the land.

Índios contra encomenderos em terra de fronteira. Antioquia início do século XVII.

Resumo: O artigo apresenta a visita a terra como instância aproveitada pelos índios para mudar seu destino na realidade opressora da encomienda. As declarações de alguns índios de Antioquia ante o ouvidor Herrera Campuzano [1614-1616] revelaram a apropriação que os índios fizeram da visita, como forma de controle sobre os encomenderos. Um argumento efetivo foi denunciar a escassa cristianização indígena e a permissividade espanhola frente às crenças pré-hispânicas que incluíam o diabo. Isto revela duas leituras do mundo, da sociedade e do universo religioso em confrontação, expressado por meio das reações dos indígenas frente às ações dos encomenderos.

Palavras—chave: Cristianização, Diabo, Encomienda, Epidemias, Ouro, Visita à terra.

• **Fecha de recepción:** 15 de octubre de 2013

• **Fecha de aprobación:** 20 de noviembre de 2013



• **Mauricio Alejandro Gómez Gómez:** Estudiante de Doctorado en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile [Santiago de Chile]. Magíster en Historia, Historiador y Zootecnista de la Universidad de Antioquia [Medellín, Colombia]. Pertenece al Laboratorio de Historia Colonial de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Publicó en coautoría con Sergio González y Sandy Sánchez: *Pensamiento político y filosófico de la Independencia de Antioquia* [Medellín: Alcaldía de Medellín, 2013].

• Correo electrónico: magomez1@uc.cl

Indios contra encomenderos en tierra de frontera. Antioquia a inicios del siglo XVII

Mauricio Alejandro Gómez Gómez

Introducción

Las visitas a la tierra fueron establecidas por la corona española debido a la poca aplicación que tenían las leyes promulgadas por el Real Consejo de Indias para la protección y buen trato de los indios en los reinos americanos. La encomienda fue concebida como una institución benigna para los naturales, quienes a pesar de estar obligados a tributar y trabajar durante el periodo de vigencia de la otorgación, eran considerados libres pues no eran propiedad de los encomenderos, sino que a ellos se le había confiado su bienestar cristiano.¹ Los presidentes de las audiencias nombraban oidores para ejecutar las visitas, cuyo objetivo era verificar que se cumplieran las leyes españolas y mejorar la administración sobre la población de naturales, cuya suerte no era la mejor trabajando en labores mineras y agrícolas bajo el mando de encomenderos.²

A la monarquía le interesaba la protección y conservación de los indígenas, no sólo por consideraciones legales, teológicas y humanas, sino también por intereses políticos y económicos, pues “sin indios no hay Indias”. Los indios servían para valorizar los territorios, ya fuera por sus aportes de mano de obra a las empresas económicas de los colonizadores, en los que participaba la corona mediante los tributos; o por los aportes tributarios especiales de los indios, que éstos pagaban generalmente a los monarcas españoles en especie. Cuando se comprobó que las medidas de protección, la educación y la doctrina de los indios encomendados importaban poco a los encomenderos, la corona intentó establecer una protección más efectiva de los indios mediante la renovación de privilegios ya concedidos.³ De esta forma, tras el sentido proteccionista, la visita era un mecanismo de control sobre los encomenderos, por lo cual muchos de ellos argüían diferentes razones

1. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* (México: Siglo XXI Editores, 1967) 63.
2. Julián Bautista Ruiz Rivera, “Las visitas a la tierra en el siglo XVII como fuente de historia social”, *Estudios sobre política indigenista española en América*, T. 2 (Valladolid: Universidad de Valladolid, Seminario de Historia de América, 1975) 198.
3. Hans-Joachim König, “¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica”, *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, ed. Hans-Joachim König (Madrid: Iberoamericana, 1998) 14.

para rehusarse a recibir a los oidores.⁴ En la visita se ordenaba la sustitución de los servicios personales por el pago del tributo en especie y se reducían los indios a pueblos para facilitar su evangelización y gobierno. Por otra parte, la Audiencia defendía la existencia de corregidores de indios, aunque los encomenderos se oponían acaloradamente a dicha institución, con el argumento de que esos funcionarios eran verdaderos azotes para los indios, y ocultar la verdadera razón que era seguir contado con el trabajo de los naturales.⁵

Con la visita a Antioquia de Francisco de Herrera Campuzano quedaron al descubierto los abusos cometidos por los encomenderos sobre la escasa población india sobreviviente después de la masacre de la conquista, la destrucción de la familia con la monogamia, las epidemias y las huidas; junto con el incipiente suministro de doctrina. El 7 de febrero de 1614 se comisionó al oidor Herrera Campuzano para visitar, por primera vez, a los indios de la gobernación de Antioquia; permaneció allí entre julio de 1614 y mayo de 1616, tiempo en el que realizó su descripción y puesto que en su carácter de visitador tenía facultades de mando, tomó medidas como la abolición de los servicios personales que tenían como parte de sus obligaciones como encomendados.⁶

De acuerdo con los documentos de la visita, a principios del siglo XVII Antioquia contaba con una población de 3 179 indios bajo el régimen de la encomienda; de ellos, 912 eran tributarios, es decir, varones cabeza de familia entre 16 y 55 años. Esa población indígena estaba encomendada en 53 españoles y sus descendientes. La visita del oidor se inició en Zaragoza, a donde llegó en agosto de 1614, de allí pasó a Cáceres permaneciendo desde noviembre de 1614 hasta mayo de 1615. A la jurisdicción de la ciudad de Santafé de Antioquia llegó en mayo de 1615 y allí estuvo un año, para allí visitar la villa de San Jerónimo del Monte.⁷

El objeto de este artículo es demostrar que los indígenas no sólo fueron sujetos pasivos en la ejecución de la visita, también supieron utilizar sus declaraciones, siendo bien conducidas por un oidor con experiencia en la Inquisición, para reaccionar frente a las acciones de malos tratos recibidos de parte de sus encomenderos. ¿Qué mejor argumento que la persistencia de costumbres prehispánicas donde el diablo era protagonista? De esta forma se revelaba el escaso interés de los encomenderos por la cristianización indígena, visible en la permisividad fren-

4. En 1610 Bartolomé de Alarcón, gobernador de Antioquia y encomendero en Zaragoza, pedía que el doctor Juan de Villabona Zubiaurre no llegara a la provincia a realizar la visita, que entonces vivía su apogeo de riqueza minera, aduciendo la pobreza en que se encontraba y la ausencia de indios a quienes visitar: "Por ser la tierra tan corta y pobre es de gran inconveniente que salga oidor a hacer la dicha visita y es causa de que quede muy acabada y gastada porque la ciudad de Zaragoza no tiene indios que visitar y la de Cáceres, Antioquia y San Jerónimo del Monte tendrán hasta 600 indios en todos y los vecinos tan pobres que algunos pueblos no alcanzan a pagar la doctrina". Archivo General de Indias (AGI), Santafé 51. R. 1. N 11. 14 de diciembre de 1610, f. 1r.

5. Nestor Meza Villalobos, *Historia de la política indígena del Estado Español en América. Las Antillas y el Distrito de la Audiencia de Santa Fe* (Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1975) 897.

6. Transcripciones de esta visita se encuentran en Luis Fernando Molina Londoño, "Visita del oidor Francisco de Herrera Campuzano a los indios de la provincia de Antioquia (1614-1616)", *Estudios Sociales* 6.1 (1993): 137-177. Juan David Montoya Guzmán y José Manuel González Jaramillo, *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 2010).

7. Julián Bautista Ruiz Rivera, *Encomienda y mita en Nueva Granada* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1975) 68.

te a hechicerías para curar enfermedades e incluso el fomento de supersticiones prehispánica para hallar oro. Con estas acciones el visitador comprobaría que a los encomenderos sólo los movía el interés por acumular riquezas y poder, por tanto, su tarea, como lo afirma Ruiz Rivera, era “corregir los abusos que la costumbre había sancionado como legítimos”.⁸ Los indígenas comprendieron el valor de la visita como una práctica judicial donde podrían hacer valer su calidad colonial de indios, en ella su voz sería escuchada por primera vez y sus declaraciones serían determinantes para tomar decisiones sobre el futuro de los encomenderos.⁹

La temática del artículo está inscrita en un contexto de frontera, más que como un lugar entendida como un proceso. Las condiciones de las provincias de frontera en Hispanoamérica propuestas por Clarence H. Haring sirven como referente para Antioquia. Según Haring, los españoles que ocuparon provincias en las fronteras, obtuvieron amplios beneficios consistentes en tierras, indios, y poderes locales. Allí aspiraban vivir como grandes barones feudales disponiendo a su antojo de los recursos del patrimonio real, y tan alejados en espacio y tiempo de los centros de poder colonial, que no temían una interferencia efectiva. La visita significó el fin de esas atribuciones, en ella afloraron dos sociedades enfrentadas que manifestaban sus formas de dominación y de resistencia.¹⁰

1 En tierra de oro: indios engañados por el diablo

Desde mediados del siglo XVI, la provincia de Antioquia se constituyó como una zona de frontera más bien problemática, por la confrontación entre las gobernaciones de Popayán y Cartagena que se disputaban el territorio y donde los indios opusieron una feroz resistencia a la conquista.¹¹ De acuerdo con Fernando Operé, la integración de los indios a los conquistadores españoles fue un lento proceso de asimilación, en especial en los territorios de frontera, lugares donde se enfrentaron culturas distintas y el medio natural hizo más lento el proceso de conquista.¹²

La situación geográfica de Antioquia permitió que los encomenderos establecieran sus propias reglas para tener el dominio político, económico y social en la región. La expansión española en el territorio continuaba el proyecto económico seguido por Pizarro y Belalcázar en Perú y Popayán; de esta forma se instalaron poblaciones hispanas en centros de poder indígenas que quedaron a cargo y usu-

8. Ruiz Rivera, *Encomienda y mita* 68.

9. El ejercicio judicial fue una herramienta empleada por los indios para defenderse y apelar por sus derechos, asimismo ayudó a sostener el orden colonial, pues al ser partícipes aceptaban la sociedad estamental en donde estaban insertos, al mismo tiempo reconocían y validaban la justicia española, legitimando el entramado judicial. De esta forma, mantenían vivo el pacto colonial, pues aunque tenían ocasión de escapar de él, preferían mantener el estatus de “indios” que les ofrecía cierta protección. Véase Jacques Poloni Simard, “Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial”, *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, ed. Bernard Lavallé (Lima: IFEA/Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2005) 177-188.

10. Clarence H. Haring, *El imperio hispánico en América* (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1966) 49-50.

11. Gregorio Saldarriaga, “La loma de los empalados y la tierra de nadie: frontera y guerra en la Provincia de Antioquia, 1540-1550”, *Historia Crítica* 49 (2013): 11-33.

12. Fernando Operé, *Historias de la frontera. El cautiverio en la América hispánica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001) 16.

fructo de los conquistadores repartidos en encomiendas.¹³ La estrategia de recalcar que el territorio estaba cercado por agrestes montañas y caudalosos ríos, a donde solo era posible acceder por “ásperos y fragosos” caminos, funcionó para los encomenderos quienes por más de setenta años fueron amos y señores, librándose del control más estricto de la Audiencia de Santafé.¹⁴ Este aislamiento geográfico no fue obstáculo para aventureros y tratantes que llegaron atraídos por la riqueza aurífera de los ríos y quebradas de la provincia, produciendo gran movilidad de oro, mercancías y personas.¹⁵

En esta tierra de frontera los indios también opusieron resistencia a la penetración y la expansión españolas. En 1575 dieron muerte a Andrés de Valdivia, primer gobernador de la provincia, junto con sus soldados. Luego de este hecho Gaspar de Rodas fue designado para castigar a los indios responsables, quien en 1576, en cumplimiento de esa misión, fundó la ciudad de Cáceres en la región minera cerca del río Cauca. Allí designó cabildo, repartió solares y estancias, y otorgó bajo encomienda cinco mil indios que ocupaban el territorio asignado por término. En febrero de 1577, Rodas inició un proceso contra los jefes indígenas implicados en la muerte de Valdivia, quienes fueron condenados a muerte. En la misma región fundó Zaragoza en 1581. Años después, en una nueva frontera hacia el oriente, otro grupo de conquistadores fundó Guamocó. Después de la reducción por las armas y el sometimiento de los sobrevivientes, se inició su proceso de hispanización que inevitablemente llevó a la decadencia de la población indígena.¹⁶

En los escritos dejados por los españoles sobre la conquista y los primeros años de colonización era común que se recalcará que los indios vivían bajo el poder de Satanás. No es casual que los sermones, seculares y eclesiásticos, que predicaban los españoles a los indios, procuraran una síntesis de la doctrina cristiana, cuyo tema central era la liberación del pecado y del poder del demonio, mientras que ellos se consideraban portadores del mensaje evangélico.¹⁷ Esto se debe, según Juan Carlos Estenssoro, a que después de la conquista y la dominación, los dioses vencidos pasaban a ocupar el lugar del diablo. Por tanto, luego de concluidas la conquista

13. Juan David Montoya Guzmán, “Fronteras, despoblamiento y cambios de asentamiento en Antioquia, siglos XVI y XVII”, *Poblamiento y movilidad social en la historia de Colombia, siglos XVI-XX*, eds. Catalina Reyes C. y Juan David Montoya G. (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 2007) 83.

14. El mismo argumento fue empleado por el encomendero Francisco del Corral quien advirtió al oidor sobre los peligros de realizar la visita a la ciudad de San Francisco de la Antigua del Guamocó, debiéndola realizar con testigos desde Zaragoza. Según del Corral: “hay ríos y quebradas caudalosas y de riesgo porque es necesario muchas veces cortar árboles para que atraviesen de un cabo a otro sirviendo de puente para pasar y así es muy sin duda que el señor oidor si quisiera hacer esta visita personalmente fuera con mucho trabajo porque había de andar a pie y pasar los pasos referidos y fuera con mucho riesgo de su salud y vida”, Archivo General de la Nación, Colombia (AGN), Colonia, Visitas Antioquia, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, f. 281r.

15. De acuerdo con los tipos de frontera propuestos por Operé, Antioquia era frontera minera e indígena. Véase: Operé, *Historias de la frontera* 15.

16. Meza Villalobos, *Historia de la política indígena* 667.

17. Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización hispanoamericana* (Barcelona: Herder, 1996) 22.

y la evangelización, las relaciones coloniales de poder se justificaban al resaltar esa presencia demoníaca.¹⁸

En la provincia de Antioquia, la presencia del diablo estaba asociada a la riqueza aurífera de su suelo. Pedro de Cieza de León, partícipe de la expedición de Francisco César al territorio, realizó en la “Crónica del Perú” una descripción de los indios antioqueños, dando cuenta de la abundancia de oro unida al culto pagano. De esta forma, los españoles argumentaban la conquista de esta tierra rica en oro con el pretexto de la abolición de la creencia en el diablo.

Antes que los indios diesen la batalla al capitán César le llevaron a aquesta casa que digo, la cual tenían (según ellos dicen) para reverenciar al diablo; y cavando en cierta parte hallaron una bóveda muy bien labrada, la boca al nacimiento del sol, en la cual estaban muchas ollas de oro muy fino, porque era todo lo más de veinte y veinte en un quilate, que montó más de cuarenta mil ducados.¹⁹

Al identificar a los indígenas como agentes de Satanás y al demonizar sus creencias religiosas los cronistas presentaron los hechos de la conquista como una guerra religiosa. El sometimiento de los indios en el territorio antioqueño fue más difícil que en otros lugares ya que en la región no existía un poder central que aglutinara los grupos indígenas. Por ello, los primeros cronistas informaron que hallaron algunas tribus sin caciques ni señores, las que llamaron “behetrías”, término que aludía a la fragmentada organización política de las tribus del norte de África, con esto se recalca su diferencia con los indígenas del Perú o con los muiscas.²⁰ De acuerdo con Cieza de León, los indios de Antioquia eran flojos, perezosos y no resistían estar sometidos. Esto se debía a la fertilidad del suelo que les permitía andar libres por las espesuras de las montañas sin que les faltara alimento “y por esto sirven cuando quieren y es en su mano la guerra o la paz, y nunca les falta de comer”.²¹

Para el cronista Juan López de Velasco la provincia de Antioquia representaba la abundancia y la riqueza del Nuevo Mundo: “hay muchas minas de oro y muy ricas en toda esta comarca, generalmente en los arroyos y quebradas: está junto á esta villa el cerro de Buriticá, nombrado por la riqueza de nacimientos y minas de oro que hay en él”.²² Sin embargo, sus pobladores naturales representaban la barbarie. Como en toda Hispanoamérica, a los indios se les asignó la categoría de caníbales, negándoles su carácter humano, lo que permitía entrar a conquistarlos: “Los indios de esta ciudad no están descritos ni tasados, pero sábase que están mal

18. Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003) 394.

19. Pedro de Cieza de León, *La Crónica del Perú* (Madrid: Dastin Historia, 2000) 99.

20. Jorge Augusto Gamboa Mendoza, *Encomienda, identidad y poder. La construcción de la identidad de los conquistadores y encomenderos del Nuevo Reino de Granada, vistos a través de las probanzas de méritos y servicios (1550-1650)* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002) 16.

21. Cieza de León, *La Crónica del Perú* 105.

22. Juan López de Velasco, *Geografía y Descripción Universal de las Indias* (Madrid: Real Academia de Historia, 1894) 414.

pacíficos, y que es gente desnuda y que come carne humana, y rescatan indios de otras provincias para sacrificarlos y comerlos”.²³

Para los españoles, el canibalismo era manifestación del poder que tenía el demonio sobre los indígenas. Las crónicas no sólo eran un medio para dar a conocer los descubrimientos sino también para justificar la entrada de los españoles a dominarlos. Al calificar a los indios de caníbales y al describir sus supuestas supersticiones, se demostraba que los españoles tenían la obligación de llegar a implantar el cristianismo y combatir al demonio. Cuando los cronistas afirmaban que se practicaba el canibalismo en el Caribe y en el Nuevo Reino, esta práctica era despojada de su carácter ritual y más bien se mostraba como resultado de su violencia irracional debida a la influencia del diablo.²⁴

En el relato de la conquista del valle de Aburrá en 1541, llamado por los españoles Valle de San Bartolomé, cuenta Lucas Fernández de Piedrahita que los naturales se ahorcaron. Según el cronista, los españoles salvaron algunas vidas cortando las mantas de donde se habían colgado. Al preguntarles la razón por la que hacían eso, ellos decían que “lo hacían espantados de ver los gestos, barbas y traje de los españoles, que fue el motivo que les propuso el demonio para que, ilusos, diesen en brazo de la desesperación”.²⁵

Expresiones como esta son comunes dentro de la épica satánica, según la cual los indios tenían predisposición por la fe, pero en ocasiones se dejaban engañar por el demonio, lo cual se expresaba en la poligamia, antropofagia, danzas, hechicería, adornos corporales. Según Nicholas Griffiths, el papel del diablo no consistía en conferir poder a sus seguidores sino, por el contrario, en engañar a sus adeptos haciéndoles creer en actos falsos e imaginarios (de ahí el término ‘hechizo’).²⁶ Por ello, en el requerimiento que iniciaba la visita, el oidor los invitaba a vivir como españoles, dejando atrás sus costumbres ya demonizadas: “Que vivan con policía y buena orden como buenos cristianos y no como bestias en los montes y arcabucos apartados unos de otros sin se poder socorrer y engañados del diablo porque sean condenados sus pasados”.²⁷

En diversas regiones del Nuevo Reino de Granada los españoles quisieron prolongar el periodo de la conquista, que la corona había dado por terminado con la creación de la Real Audiencia en 1550. El recurso que emplearon fue mostrar que las guerras que ellos necesitaban también convenían a la prosperidad del imperio, pues así aseguraba su dominio en regiones ricas en oro.²⁸ Una de estas entradas

23. López de Velasco, *Geografía y Descripción* 414.

24. Luis Miguel Córdoba Ochoa, “Los mil forajidos de Antioquia y los mohanes de Ebéjico” 10.

25. Lucas Fernández de Piedrahita, *Noticia histórica de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* T. 2 (Bogotá: Editorial Kelly, 1973) 491.

26. Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998) 312.

27. AGN, Visitas a Antioquia, Tomo I, Pencos y Carautas, f. 179r.

28. Luis Miguel Córdoba Ochoa, “Los cabildos del Nuevo Reino frente a la Corona. La guerra por el Imperio y la resistencia contra la audiencia 1580-1630”, *Urbanismo y vida urbana en Iberoamérica colonial* (Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2008) 132.

contra las comunidades indígenas terminó con la muerte de Andrés de Valdivia y sus soldados, dejando en los españoles un sentimiento de frustración aunque también un motivo para la continuidad de las jornadas de conquista. Antonio Vázquez de Espinosa trae el agüero surgido del canto de un ave que recordaba al malogrado gobernador, el cual los españoles consideraban una manera de los indios de hacer alarde de su triunfo contra la incursión de la corona española en sus tierras.

Ay algunas aves en cuyos cantos tienen los Indios sus agujeros, y aun algunos Españoles: una dellas es el paxaro, que en aquella tierra llaman de Valdivia, y en otras partes Guacagua: llamaronle de Valdivia, porque cuando los barbaros quemaron la casa fuerte, y mataron a este Cavallero, y a los Españoles que con el estavan, le cantaron estas aves tres, o quatro días importunamente: tienenlas por anunciadores de los que se mueren, y de desgracias.²⁹

Estas descripciones muestran el carácter permanente de la conquista que los españoles le imprimieron al territorio antioqueño en la segunda mitad del siglo XVI e incluso a principios del XVII, permitiendo la continuidad de la reducción de indígenas bajo las armas españolas a quienes, según la retórica de la conquista, querían alejar de los engaños del diablo aún presente en sus prácticas, de esta forma los indios infieles se convertían en herramienta del plan divino.

2 Buscando la salud: brujos, abuguraes y mohanes

Durante el periodo de mayor producción en la minería aurífera, entre 1590 y 1630,³⁰ Antioquia fue un lugar atractivo para diversos inmigrantes. La abundancia de oro jalonó la introducción masiva de esclavos negros para el trabajo en las minas y la llegada de mineros, comerciantes, indios y toda clase de aventureros, procedentes de otras regiones del Nuevo Reino de Granada y de Panamá.³¹ Estas circunstancias favorecieron la propagación de enfermedades. Los indios de la provincia, sobrecargados de trabajo, debieron ayudar a mantener la economía y la sociedad, pues laboraban en minas y estancias, eran tributarios, pagaban diezmos, construían pueblos y ciudades, y ayudaban a la manutención de religiosos. Los indios morían prematuramente, atacados por epidemias como la viruela y agotados por el exceso de trabajo.³²

29. Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (Washington: Smithsonian Institution, 1948) 312-113.

30. Entre estos años se produjo el primer ciclo en la producción de oro en el Nuevo Reino de Granada. Véase Germán Colmenares, "La economía y la sociedad coloniales, 1550-1800", *Manual de Historia de Colombia*, T. 1, ed. Jaime Jaramillo Uribe (Bogotá: Círculo de Lectores, 1982) 225-300.

31. Según el presidente Francisco de Sande, en 1598 en Zaragoza trabajaban 3.000 esclavos y en toda Antioquia había 6000, siendo la población negra más numerosa que la indígena. Véase Germán Colmenares, *Historia Económica y Social de Colombia, 1537-1719* (Bogotá: Tercer Mundo Editores/Universidad del Valle/Banco de la República, 1997) 305-306.

32. Según Michael J. Francis las epidemias que diezmaron la población india del Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVI y principios del XVII fueron: entre 1558 y 1560 hubo epidemias de viruela y sarampión. De 1568 a 1569 la población se vio arrasada por la influenza. Más adelante, entre 1587 y 1590 volvió a aparecer la influenza. Para 1607 surgió una nueva epidemia de viruela. Entre 1617 y 1618 reapareció el sarampión, precedido por una hambruna. En 1621 la escasa población sobreviviente se vio de nuevo atacada por la viruela. En 1633 los indios padecieron una epidemia de *tifus* (tabardillo). Véase

La población nativa disponía de una medicina ancestral de características mágico-religiosas, con la que alejaba la angustia producida por las enfermedades infecciosas, introducidas por españoles y negros, contra las que no eran inmunes y no sabían cómo enfrentar. Esta situación fue común en Hispanoamérica, los indios que sobrevivieron reconstruyeron en sus regiones creencias y procedimientos médicos tradicionales, pero, el contacto cotidiano con curas, oficiales reales, mercaderes y otros agentes de la cristiandad, los llevó a tomar prestados algunos rasgos culturales de la medicina europea. Estos préstamos no impidieron que la medicina india continuara siendo de uso tradicional. De esta forma se preservaron los rituales que conformaban la interpretación mágica de causas, patogenia y tratamiento de accidentes y enfermedades con plantas medicinales y alucinógenos.³³

El indio Pedro, de 36 años, perteneciente del repartimiento de Penco de la encomienda de Antonio de Luna, relató ante el oidor un proceso de curación que empleó la medicina prehispánica. Según Pedro, cuando tenía 12 o 14 años de edad vivía en la Loma de la Fragua con su padre Diego Yrquima, su madre Elvira y Catalina su abuela. En aquel entonces, Diego, su padre, quien padecía una enfermedad que le provocaba tos y lo “iba secando”, se enteró de que en el paraje de Peque vivía un brujo que lo podía sanar, así que mandó por él y lo hizo traer a su casa para que lo curara.³⁴

El llamado brujo era un chiquillo más pequeño que Pedro, hijo de un indio llamado Nusumequia, natural de Ebéjico. El “niño médico curador” desde que llegó a la casa trató de buscar la cura de la enfermedad delante de toda la familia y de otros testigos. Diego Yrquima quería saber el nombre de su padecimiento y cuál era su causa, si acaso Dios se la había mandado “y el dicho médico curador que decían entre los indios que sabía mucho de aquello y había nacido para curar y que usaba de ello siendo niño le respondió que él sabía aquello que le preguntaba y se lo diría”. Para ello estuvo en su casa durante una semana y dormía en una hamaca junto al fuego. Pedro, quien no podía conciliar el sueño por estar pendiente de su padre, una noche oyó que llegó el diablo silbando y se montó encima del niño brujo que dormía en la hamaca y empezó a hablarle con voz delgada como de otro niño. El brujo les advirtió que debía hablar con el diablo para saber cuál era la enfermedad de Diego. Así que cada noche de esa semana el niño médico habló con el diablo en la oscuridad.³⁵

El médico brujo representaba la medicina indígena, de carácter sagrado y mágico. El niño cumplía un papel de intermediario entre las fuerzas oscuras que producían la enfermedad y el enfermo. Según Emilio Robledo, para los indios de la provincia de Antioquia, el demonio tenía superioridad sobre ellos y les hablaba

Michael J. Francis, “Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537–1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica”, *Músicas: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, ed. Ana María Gómez Londoño (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005) 85.

33. Gonzalo Aguirre Beltrán, *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994) 135–136.

34. AGN, Visitas Antioquia, Tomo I, Loma de la Fragua, f. 410v.

35. AGN, Visitas Antioquia, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 408v–413v.

familiarmente. El diablo elegía un niño de 5 a 6 años para ser médico y para que le sirviera de intérprete, pues el demonio era el principal autor de la salud, por tanto, el médico no tenía la culpa de la muerte del enfermo. Se decía que el demonio se le aparecía al elegido en forma humana o animal, luego de esto el niño corría llorando hasta donde estaba su madre, quien se sentía halagada de que a su hijo se le otorgara el don de curar, adivinar y dar a entender a los otros indios lo que le dijera el demonio. Inicialmente el demonio le hacía saber al niño cómo se llevaba las ánimas de los indios que morían y dónde estaban sus hermanos y parientes, le decía que el diablo era gran amigo de los indios y los quería mucho, por eso él era el escogido para que curara sus enfermedades.³⁶

El pequeño curador realizó diversas prácticas para sacar el mal del cuerpo del Diego Yrquima: “le ponía un palito horadado con agujero como pluma con que escriben al dicho su padre en el gznate y el dicho niño soplabá para afuera y por el agujero y hueco del dicho palito salían sapitos pequeños que decía tenía dentro del cuerpo el dicho su padre de este testigo muchos de aquellos”. Al final de la semana el niño médico le informó a Diego que el diablo ya le había dicho el origen de su enfermedad, pero como no tenía el remedio para curarlo, inevitablemente moriría. Así que Diego murió dos meses después de su visita. Antes de que el niño brujo volviera a su tierra le ofrecieron como pago una manta que no aceptó “porque decía que no quería su hacienda porque no le aprovechaba más lo que sabía”.³⁷

El relato de la enfermedad de Diego muestra la integración de la religión cristiana al pensamiento mágico empleado en la curación. De acuerdo con Gonzalo Aguirre Beltrán, el cristianismo impuso en las sociedades indígenas la sociedad patriarcal, donde la monogamia tenía un valor excepcional. La imagen de la Sagrada Familia, en este caso el padre Diego, la madre Catalina y Pedro el hijo, sirve de modelo para dramatizar las emociones, anhelos y temores que surgen de las relaciones entre los integrantes esenciales de la unidad básica de la nueva sociedad.³⁸

El siguiente caso, muestra una tensión entre el simbolismo mágico y la tradición cristiana, en donde un indio con una posición privilegiada cuestiona la forma prehispánica de curación y deja en evidencia la despreocupación del encomendero por la salud de sus indios. El cacique Sebastián de Pencó, encomienda de Antonio de Luna, dijo que 5 años atrás se dio la última epidemia de viruela, y hubo enfermos en su repartimiento, en el pueblo de Pencó, en la ciudad de Antioquia y sus alrededores. Un día, Sebastián estaba en su casa en el pueblo de Pencó, cuando llegó un indio viejo llamado Baltasar Guanateque, natural de Peque, con el pretexto de venderle unas totumas coloradas traídas de Urabá. Cuando vio que Sebastián estaba enfermo de viruela, Guanateque le dijo que mucha gente moriría de las viruelas, entre ellos Ana, la mujer de Sebastián, que en ese momento todavía estaba

36. Emilio Robledo, *Apuntaciones sobre la medicina en Colombia* (Cali: Universidad del Valle, 1959) 52-53.

37. AGN, Visitas Antioquia, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 410v.-413v.

38. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1963) 17.

sana, pero que sabía que Sebastián no moriría. Guanateque le dijo que él “le tendría el ánima” a Ana para que no muriera y por ello debía pagarle. Guanateque le anunció a Sebastián que esa noche iría a su casa con “su gente”, unos “abuguraes o mohanes”, nombres que los indios daban al demonio, cuando todos estuvieran durmiendo y para ello debía tenerle lista una hamaca colgada dentro de la casa y estar pendiente cuando ellos llegaran para que les preguntara si Ana moriría de viruelas.³⁹ Sebastián colgó la hamaca como se le indicó y allí durmió Guanateque aquella noche, más tarde entraron silbando a su casa cuatro demonios. Como se lo había aconsejado Guanateque, Sebastián le preguntó a los abuguraes de dónde venían y si Ana moriría. A medida que entraban los diablos se iban acostando en la hamaca grande donde estaba durmiendo Guanateque. Aunque Sebastián les hablaba y ellos le respondían, no supo cómo eran sus caras y ni sus cuerpos pues todo fue a oscuras. El primero de los abuguraes “le respondió en voz delgada como de niño chiquito que venía de un monte”. El segundo le dijo que venía de unas ciénagas muy lejos. Y los dos últimos le respondieron que venían de páramos y peñascos.⁴⁰

Según Sebastián, los abuguraes le dijeron que Ana moriría de viruelas, pero si Sebastián lo quería, ellos “le tendrían el ánima” y lo impedirían; por ello, debía pagar medio peso de oro a cada uno de los cuatro abuguraes, pero Sebastián se rehusó a darles el oro diciéndoles: “¿Sois vosotros Dios que podéis tener el ánima de mi mujer para que se muera o no se muera?, ¡No podéis hacer esto vosotros y no os quiero pagar nada!”. En la madrugada, los demonios se fueron. Guanateque le cobró su paga, pero Sebastián tampoco quiso darle nada. Y aunque mucha gente murió de viruelas Ana, su mujer, no murió y para el tiempo de la visita aún vivía.⁴¹ Ante la apreciable recompensa en oro que exigían los abuguraes por salvar la vida de Ana, el simbolismo mágico no fue suficiente para Sebastián, en ese momento la religión cristiana representó una fuerza, mayor que la de los demonios a la que prefirió aferrarse para rogar por la salvación de su esposa. Teniendo en cuenta la calidad de cacique de Sebastián, era natural que hiciera énfasis en sus creencias cristianas y despreciara las prácticas prehispánicas de curación; con ello, resaltaba el descuido de su encomendero en la impartición de doctrina a la que estaba obligado.

Las declaraciones de los indios Pedro y Sebastián tenían la intención de vengarse de los abusos del encomendero Antonio de Luna, las formas de curación relatadas, aunque contenían algunos elementos cristianos, revelaban que los indios continuaban perpetuando sus creencias en el demonio como artífice de su salud, con ello quedaba demostrado que su encomendero no cumplía a cabalidad con su deber de brindar doctrina a los naturales. Por parte de los peninsulares, es posible creer que el que los indios siguieran con sus prácticas mágicas de curación no había representado para ellos un conflicto moral, pues la propia medicina española

39. AGN, Visitas Antioquia, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 426r.-426v.

40. AGN, Visitas Antioquia, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 426v.-427v.

41. AGN, Visitas Antioquia, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 427v.-428v.

integraba aspectos religiosos y otros presuntamente científicos. A pesar de ello, el médico brujo y los abuguraes brindaban al oidor una prueba contra Antonio de Luna, lo que significaba una oportunidad para debilitar económica y políticamente a la reducida élite de encomenderos de la provincia.

3 Buscando oro con hechicerías y mohanerías

Los indios Alonso Taqui y Diego Panojo, relataron la codicia de sus encomenderos por encontrar oro bajo cualquier método. Los indios no sólo eran obligados a trabajar en las minas, también a trabajar cavando sepulturas y entierros de “indios antiguos” para hallar el preciado metal, aunque esta práctica estaba prohibida por las ordenanzas.⁴²

Alonso Taqui, a quien llamaban “Culebra”, del repartimiento de Iquanza, encomendado en Sebastián de Bolívar el menor, declaró que fue enviado a sacar oro de sepulturas en las cabeceras del río San Jorge y todo lo que halló, representado en 40 pesos de oro en forma de canutillos y chagualas de oro bajo y fino, le fue arrebatado por Pedro de Obeso Ayala, teniente de gobernador en la villa de San Jerónimo del Monte y para entonces administrador de los indios de Iquanza. Tiempo después, el teniente ordenó a Culebra que extrajera más tesoros y, amenazando con ahorcarlo y ahogarlo, le quitó un puñado de joyas, entre ellas unas con forma de caracolies, sapillos, pajaritos, canutillos, canutos y dos fotutos como trompetas de un jeme de largo, joyas todas de oro fino con un valor de 200 a 300 pesos de oro, (un testigo aseguró que podían valer 600 pesos). Alonso había pensado que con ese oro podría contratar, con indios y españoles, ropa, mantas y puercos capados. Pedro de Obeso, previendo que sería castigado por su comportamiento en la visita del oidor Herrera Campuzano, huyó con su esposa a Mompo, llevándose como paje a Esteban, el hijo de Alonso, quien apenas tenía 14 años.⁴³

Cualquier método que ayudara a encontrar el oro era válido, así se tuviera que recurrir a “hechicerías y mohanerías” propias de las costumbres indígenas. En el siguiente caso veremos que para hallar tesoros se empleó un ritual mágico mediante el consumo de las frutas del árbol llamado borrachero, que inducía a un trance en el que los indios creían que podían comunicarse con los muertos para encontrar algo.⁴⁴

42. “Del buen tratamiento a los indios. Que no se traigan indios a buscar sepulturas, ni hacer hoyos para sacar tesoros. El emperador don Carlos y los reyes de Bohemia gobernadores en Valladolid a 9 de octubre y 9 de noviembre de 1549. No se permita echar, ni traer indios a buscar sepulturas ni hacer hoyos para sacar tesoros, y los jueces impongan las penas equivalentes al exceso según su arbitrio y las ejecuten”. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, T. 2, tít. 10, ley 14 (Madrid:Viuda de D. Joaquín Ibarra, 1741) 276-277.

43. AGN, Miscelánea, Tomo VI, ff. 413r.-425v.

44. Se trata del arbusto *Datura stramonium*, perteneciente al género *Brugmansia* de la familia Solanaceae, que se halla en las regiones subtropicales de Sudamérica. En Colombia se conoce como “borrachero” o “cacao sabanero”. De esta y otras especies como la mandrágora (*Mandragora autumnalis*), la escopolia (*Scopolia carniolica*), la brugmansia (*Brugmansia candida*) se extrae el alcaloide escopolamina conocido como “burundanga”. Véase, Edmund Chessi, *El mundo de las plantas peligrosas* (Barcelona: Ultramar, 1998) 83.

Diego Panojo contó que su encomendero, Pedro de Silva, había llevado muchas veces a los indios de su repartimiento a buscar sepulturas y entierros de indios antiguos, donde solían encontrar joyas de oro en forma de caracolies y chagualas. Pedro de Silva tenía noticia de que en la quebrada de Noque, a dos leguas y media de la ciudad de Antioquia, existían sepulturas con gran cantidad de oro en dos múcuras: una de chagualas, pertenecientes a 24 indios cautivos que llevaban oro en la nariz y fueron enterrados allí; y la otra múcura tenía caracolies y dos coronas de oro, joyas que pertenecieron a los antiguos naturales. En vista de la ambición por conseguir el oro que tenía Pedro de Silva, y lo apurados que tenía a los indios, a quienes había mandado a catear las sepulturas sin encontrar nada, Diego Panojo se decidió a contarle que, según entendía, para ello era bueno tomar la llamada yerba de borrachera.

Pedro de Silva se entusiasmó con la idea y vio la oportunidad de obtener fácilmente el oro sin poner a los indios a trabajar. Entonces le dijo a Diego Panojo: “Pues traed la yerba”. Y le dio una libra de sal para que la comprara. Diego compró cuatro mazorcas de yerba de borrachera, de granos de color azul oscuro, casi negro, a un indio viejo de la encomienda de Rodrigo de Carvajal llamado Pedro Yagayaga, quien le explicó la manera en que tenía que tomarse: se debía ayunar dos semanas, una previa y otra posterior al consumo de la yerba “estando la persona sola y sin que su mujer llegue donde estuviere y que un niño había de mascar en ayunas la yerba en cantidad de cincuenta granos a la mitad del ayuno”, este niño no podía comer sal ni ají, solo masato. La encargada de hacer la masa tampoco podía comer ni beber hasta después de pasadas 24 horas de haber bebido la borrachera, porque si alguno de los tres comía algo, corrían el riesgo de hacer morir al que bebiera la yerba. Si seguía estas indicaciones, el sujeto en trance vería muchos españoles, los hombres a caballo y las mujeres con chapines y mantas, también vería las ánimas de indios vivos y muertos, y antes del amanecer, entre sueños, vería señas y hablaría con el dueño de la yerba y le diría dónde estaba el oro “y le señalaría con unas llamas de fuego la parte donde estaba y se hallaría el oro que se buscaba”.⁴⁵

El niño que mascó los 50 granos de la semilla de la yerba borrachera era el indio Lorencico, quien fue elegido porque “no había tratado con mujer y no era de mundo y era muchacho”; para ello, debió ayunar junto con Diego Panojo y Elvira. Lorencico tenía que masticar los granos y escupirlos en un cañamazo nuevo “y con los dientes los mascó un rato y se molieron luego porque son blandos y hedían y escupía aprisa la saliva”. Según Lorencico la masa que salió después de haber mascado los granos era blanca, amarga y de mal olor.⁴⁶

Elvira india, la madrastra de Diego Panojo, fue la encargada de hacer el masato para el ayuno. De acuerdo con las indicaciones de Pedro Yagayaga, todas las herramientas debían ser nuevas: para hacer el ayuno y tomar la yerba borrachera llevaron una piedra de moler que sacaron de la quebrada de Noque, dos ollitas para la masa, dos totumas y tres cucharas. Hicieron cuatro esteras para echarse en

45. AGN, Visitas a Antioquia, Tomo III, Tiriribíes y Ebéjicos, ff. 64v.-66r.

46. AGN, Visitas a Antioquia, Tomo III, Tiriribíes y Ebéjicos, ff. 70r.-71v.

ellas y un rancho chiquito cercado de cañas y cubierto de hoja de iraca pues todo había de ser nuevo. Durante los días de ayuno sólo comían masa de maíz desecho en agua en totumas nuevas y frío sin llevarlo a la candela y el agua que bebían se traía en calabazos nuevos del río.

Diego Panojo tomó la bebida de yerba de borrachera y estuvo un rato sentado encima de la piedra de moler, luego se echó sobre una estera y en cuanto sintió el efecto del bebedizo, intentó levantarse pero no pudo. Andaba tanteando y echando espumarajos por la boca “y se puso muy colorado como cuando tienen calentura arañando con las manos sacando tierra”. Pedro de Silva consideró que era el momento para comunicarse con los espíritus del más allá y preguntarles por los tesoros. Así, se acercó a preguntarle si veía el oro y le decía: “hijo Diego hijo Diego (dando voces) ¿Cómo estáis? ¿Parece el oro? ¿Hay oro? ¿Dónde es oro? Mira bueno” y Diego Panojo solo podía decir muy quedo: “señor, señor”. Finalmente Diego no vio nada y durmió en el suelo hasta que llegó la noche y cuando despertó, tenía hambre; pero como existía el temor a morir si no guardaban el tiempo de ayuno, esperó hasta la mañana siguiente, cuando le dieron mazamorra caliente, mientras Elvira y Lorencico comían masato. Cuando Diego Panojo mejoró, se fueron a la estancia de Pedro de Silva, en donde éste les dio de comer una gallina⁴⁷ para su recuperación, luego continuaron otros ocho días de ayuno, en los que apenas podían comer masato deshecho en agua fría y debían abstenerse de tener intimidad con su pareja.⁴⁸

De acuerdo con Gregorio Saldarriaga, antes de la conquista, los indios no se dedicaban a buscar sepulturas con tesoros, ni tenían rituales para hacerlo, pues para ellos las sepulturas eran sagradas. Los objetos enterrados con los difuntos demuestran que lo que los vivos esperaban era que aquéllos tuvieran prosperidad en el más allá, por eso no tiene sentido pensar que profanaran las tumbas. Los personajes que guiaban a los españoles hasta las sepulturas o santuarios cumplían funciones religiosas en la comunidad, pero no encontraban las tumbas ayudados por sus prácticas mágicas sino porque tenían certeza del lugar en el que se encontraban.⁴⁹

En las culturas indígenas del Nuevo Reino de Granada era común que se hicieran rituales de trances para curar, para saber de acontecimientos pasados en otras partes y para hallar minas de oro, plata y guacas. La presencia de alucinógenos y demonios indica que para encontrar las minas era necesaria una experiencia lograda por medio de un estado alterado de la conciencia. La importancia del rito era que debía tener una tradición indígena que lo sustentara, parte de su explicación era la demonización que se hacía de él. Como lo apreciamos en el caso de la curación, donde la tradición española se integraba a la costumbre prehispánica, las creencias

47. Parece que el consumo de aves de temperamento caliente ha sido empleado en la restauración de la salud. La explicación es que las aves de corral provienen de aves salvajes migratorias, así que su consumo se relaciona con la observancia de ciclos del calendario solar y agrario. Véase: Maguelonne Toussaint-Samat, *Historia natural y moral de los alimentos. T. 4. Los pescados y las aves de corral* (Madrid: Alianza, 1987) 100.

48. AGN, Visitas a Antioquia, Tomo III, Tiriribies y Ebéjicos, ff. 72r.-74v.

49. Gregorio Saldarriaga, *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2011) 160.

indígenas también circulaban entre personas de diferentes grupos y se interpretaban y tenían vigencia con diversos grados de intensidad. La sociedad dominante daba crédito a estas ceremonias debido a que las sepulturas y los santuarios eran parte de las creencias previas a la cristianización indígena, por tanto, la mejor forma de encontrarlas era siguiendo ritos que provinieran de ese pasado.⁵⁰

Pedro de Silva intentó salvarse del inminente castigo que le esperaba argumentando que en la tradición europea también echaban mano de supersticiones para encontrar tesoros. De acuerdo con Silva, la leyenda de la existencia de ese tesoro era conocida por todos en la ciudad y desde hacía varios años muchos vecinos lo buscaban. En una ocasión, en la que el obispo de Popayán, don fray Juan González de Mendoza,⁵¹ visitó la ciudad de Antioquia, le ordenó a Pedro de Silva buscar el mencionado tesoro en compañía del padre Baltasar de Urrego Pereira; para ello debía emplear unas varillas que se inclinarían cuando estuvieran sobre el oro y allí cavar hasta desenterrarlo. Esta práctica, llamada zahorismo, se consideraba brujería, y consistía en la búsqueda de metales enterrados, siguiendo los estímulos de una horquilla o varilla metálica.⁵² Una vez en la quebrada, con el padre Pereira, las puntas de las varillas se inclinaron hacia la barranca del río, en donde Silva puso a dos indios y un negro a cavar, labor que les llevó todo un día y no encontraron nada. El obispo los persuadió de volver a intentarlo, pues era seguro que la sepultura estaba en donde las varillas se habían inclinado: “no podía faltar ni había que dudar por la certificación que había de las dichas varillas”. En esa segunda búsqueda, tampoco encontraron nada aunque las varillas se inclinaran y el obispo confiara ciegamente en tal procedimiento.⁵³

Esto deja ver que la situación geográfica de la provincia de Antioquia podía favorecer, en parte, la práctica de supersticiones. El caso es bastante extremo pues el prelado se aprovechó de encontrarse lejos de Popayán, sede del poder eclesiástico, para utilizar métodos provenientes de la brujería en la búsqueda de un tesoro de leyenda, llegando a ocupar a un sacerdote en la práctica del zahorismo. Así que en tierra de frontera incluso alguien de la categoría de un obispo podía darse ciertas licencias y ejercer creencias que evidentemente reñían con el cristianismo.

50. Saldarriaga, *Alimentación e identidades* 160.

51. Fray Juan González de Mendoza escribió la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*, publicada en Roma en 1585. Nació en Torrecilla de Cameros en 1545. A los 17 años llegó a la Nueva España, donde en 1564 ingresó en la orden agustina. En 1607 fue elegido Obispo de Chiapas y poco después enviado a la diócesis de Popayán. Falleció en 1618 sin ir nunca a la China. Véase: Manuel Antonio Bueno y Quijano, *Historia de la Diócesis de Popayán* T. 1 (Bogotá: ABC, 1945) 148.

52. “Zahorí llaman a la persona, que vulgar, y falsamente dicen ve lo que está oculto, aunque sea debajo de la tierra, como no lo cubra paño azul. Es compuesto de las dos voces arábigas *zah*, que significa sin duda, y *viri*, que vale veedor, u de esta última, y la partícula *za*, que significa debajo. Qué diremos si se ha de atender a la vulgar opinión de los que llaman *zahoríes*, que dicen penetran los senos más ocultos de la tierra”. Véase Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades* T. 3 (Madrid: Gredos, 1990) 550.

53. AGN, Visitas Antioquia, Tomo III, Titiribíes y Ebéjicos, ff. 89r.-89v.

4 Lo escondido tras castigos de Antonio de Luna y Pedro de Silva

Entre los cargos hechos contra Antonio de Luna se encontraba la falta de doctrina a los indígenas, siendo responsable de que los indios murieran sin confesión; ocuparlos en servicios personales y en el trabajo en minas, hatos y estancias; estorbar el matrimonio con indios de otros repartimientos y, en general, los abusos y malos tratos dados por Luna y por su madre Ana Márquez cuando querían que los indios hicieran algún trabajo para ellos.⁵⁴

El oidor condenó a Luna a pagar la fuerte suma de 100 pesos de oro de veinte quilates para la Real Cámara de Su Majestad; de éstos se dispusieron 31 pesos y medio de oro para entregarse a los indios de Cita y Loma de la Fragua representados en 84 varas de lienzo de algodón y tres machetes como recompensa.⁵⁵

El peor castigo fue para Pedro de Silva quien fue despojado de los indios de su encomienda y condenado a pagar 500 pesos para la cámara y gastos de justicia. Así, sus bienes fueron consignados y rematados en venta pública, y Silva fue a prisión. Su caso fue remitido al Santo Oficio de la Inquisición, donde debía ser castigado. Al final, el monto de dinero se obtuvo de la venta de sus casas de tapia y solar, de algunos objetos de plata: un jarro, un platón y una cuchara, una espada, una daga, una escopeta, una cama, una caja y una cosecha de maíz y sólo conservó su ropa vieja y otros objetos de poca consideración.⁵⁶ De los 500 pesos, para restituir a los indios de los malos tratos, éstos recibieron 96 pesos y dos tomines, en 31 mantas de algodón del Reino, dos varas de ruán y diez sombreros bastos del Reino.⁵⁷

Junto con la deficiente doctrina y el empleo de los indios en servicios personales, la falta más grave que cometió Pedro de Silva fue aprovecharse de la borrachera de los indios para recibir el “don” de encontrar el oro oculto, pese a que estaba prohibido. En el fondo de todo esto, se encontraba la legitimidad de los títulos de encomiendas. Al inicio de la visita Pedro de Silva no presentó sus títulos de propiedad, pues éstos no existían porque su padre, Damián de Silva, había obtenido la encomienda por medio de una composición por la que se había comprometido a pagar cien pesos de oro de veinte quilates el 3 de diciembre de 1610, luego de la dejación⁵⁸ que había hecho de dicha encomienda Juana Taborda. Los Silva no habían cumplido con el pago en el plazo estipulado y por eso no tenían la confirmación de la encomienda por parte del rey, así que la borrachera de los indios era un pretexto para despojar a Silva de su encomienda.⁵⁹

54. AGN, Visitas a Antioquia, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 456r.-459r.

55. AGN, Visitas a Antioquia, Tomo I, Loma de la Fragua, f. 472r.

56. AGN, Visitas a Antioquia, Tomo III, Titiribíes y Ebéjicos, f. 170r.

57. AGN, Visitas a Antioquia, Tomo III, Titiribíes y Ebéjicos, f. 185r.

58. La dejación de una encomienda consistía en que el propietario de una encomienda en segunda vida renunciaba a ella con el fin de que, sacada a concurso-oposición, le fuese concedida a su heredero o a él mismo en primera vida. Claro está que para efectuar este acto, el renunciante debía hallarse seguro de que iban a cumplirse sus expectativas. Muchas veces las dejaciones se hacían con la condición de que, si el Consejo de Indias no les confirmaba la nueva concesión, serían anuladas. Véase: Patricio Hidalgo Nuchera, *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Polifemo, 1995) 74-75.

59. AGN, Visitas a Antioquia, Tomo III, Titiribíes y Ebéjicos, f. 170v.

Conclusiones

Los cuestionarios de la visita, además de conocer el proceso de cristianización de los indios, tenían como fin recopilar argumentos sólidos para tomar represalias contra los encomenderos por el incumplimiento de sus funciones como protectores de la escasa población indígena que quedaba en la provincia de Antioquia. Detrás de esto, se buscaba normalizar las posesiones que los encomenderos tenían sobre los repartimientos de indios; de esta forma se cobraban ingresos que la corona estaba perdiendo. Al regularizar los títulos de propiedades se estaba imponiendo el control inexistente hasta ese momento.

En la medida en que algunas encomiendas volvieran al poder de la corona se reduciría el número de encomenderos, quienes conformaban un grupo social más bien incómodo para los intereses políticos y económicos de la monarquía, en una región en donde los encomenderos se habían encargado de impedir un control más efectivo desde la Real Audiencia de Santafé.

Los casos aquí presentados dan cuenta de la complejidad de una sociedad de frontera, alejada de los centros de poder colonial, en donde los españoles partícipes de una conquista tardía respecto de otras regiones del Nuevo Reino de Granada, conformaron sus propias formas de dominación con un alto nivel de autonomía. En este contexto es posible apreciar una confrontación entre dos maneras distintas de ver el mundo, la de los españoles y la de los indios. Por tanto, las declaraciones de prácticas hechiceras y malos tratos de los españoles hacia los indígenas, en las que hacían un trabajo de memoria bien motivada por las estrategias del oidor, revelaban la prueba esperada por los funcionarios reales para hacer presencia en la región y restar privilegios a los encomenderos en la lejana gobernación.

Con sus declaraciones Pedro, Sebastián, Alonso y Diego, supieron interpretar que la instancia de la visita les daba más que una oportunidad para quejarse por los castigos y junto con el oidor construyeron los argumentos para reducir los privilegios de los encomenderos, con lo cual ayudaron a determinar la protección de los indios bajo encomienda en Antioquia, dándoles el sentido de libertad que hasta entonces no habían tenido.

Fuentes Primarias

Manuscritos

Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN), Fondo Colonia, Secciones “Visitas a Antioquia” y “Miscelánea”.

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), Audiencia de Santafé.

Impresos

Cieza de León, Pedro de. *La Crónica del Perú*. Madrid: Dastin Historia, 2000.

Fernández de Piedrahita, Lucas. *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. T. 2. Bogotá: Kelly, 1973.

- López de Velasco, Juan. *Geografía y Descripción Universal de las Indias*. Madrid: Real Academia de Historia, 1894.
- Molina Londoño, Luis Fernando. “Visita del oidor Francisco de Herrera Campuzano a los indios de la provincia de Antioquia (1614-1616)”. *Estudios Sociales* 6.1 (1993): 137-177.
- Montoya Guzmán, Juan David y González Jaramillo, José Manuel. *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 2010.
- Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*. Madrid: Viuda de D. Joaquín Ibarra, 1741.
- Vázquez de Espinosa, Antonio. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Washington: Smithsonian Institution, 1948.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Bueno y Quijano, Manuel Antonio. *Historia de la Diócesis de Popayán*. T. 1. Bogotá: Editorial ABC, 1945.
- Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización hispanoamericana*. Barcelona: Herder, 1996.
- Chessi, Edmund. *El mundo de las plantas peligrosas*. Barcelona: Ultramar, 1998.
- Córdoba Ochoa, Luis Miguel. “Los cabildos del Nuevo Reino frente a la Corona. La guerra por el Imperio y la resistencia contra la audiencia 1580-1630”. *Urbanismo y vida urbana en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2008.
- _____. “Los mil forajidos de Antioquia y los mohanes de Ebéjico”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 29 (2002): 7-44.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Francis, Michael J. “Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica”. *Muiscas: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Ed. Ana María Gómez Londoño. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. *Encomienda, identidad y poder. La construcción de la identidad de los conquistadores y encomenderos del Nuevo Reino de Granada, vistos a través de las probanzas de méritos y servicios (1550-1650)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.

- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI editores, 1967.
- Griffiths, Nicholas. *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Haring, Clarence H. *El imperio hispánico en América*. Buenos Aires: Solar, Hachette.
- Hidalgo Nuchera, Patricio. *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Polifemo, 1995.
- König, Hans-Joachim. “¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica”, *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Ed. Hans-Joachim König. Madrid: Iberoamericana, 1998.
- Meza Villalobos, Néstor. *Historia de la política indígena del Estado Español en América. Las Antillas y el Distrito de la Audiencia de Santa Fe*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1975.
- Montoya Guzmán, Juan David. “Fronteras, despoblamiento y cambios asentamiento en Antioquia, siglos XVI y XVII”. *Poblamiento y movilidad social en la historia de Colombia, siglos XVI-XX*. Eds. Catalina Reyes C. y Juan David Montoya G. Medellín: Universidad Nacional, 2007.
- Operé, Fernando. *Historias de la frontera. El cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Poloni Simard, Jacques. “Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial”. *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Ed. Bernard Lavallé. Lima: IFEA/Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2005.
- Robledo, Emilio. *Apuntaciones sobre la medicina en Colombia*. Cali: Universidad del Valle, 1959.
- Ruiz Rivera, Julián Bautista. *Encomienda y mita en Nueva Granada*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1975.
- _____. “Las visitas a la tierra en el siglo XVII como fuente de historia social”. *Estudios sobre política indigenista española en América*. T. 2. Valladolid: Universidad de Valladolid, Seminario de historia de América, 1975.
- Saldarriaga, Gregorio. *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2011.
- _____. “La loma de los empalados y la tierra de nadie: frontera y guerra en la Provincia de Antioquia, 1540-1550”. *Historia Crítica* 49 (2013): 11-33
- Toussainte-Samat, Maguelonne. *Historia natural y moral de los alimentos. T. 4. Los pescados y las aves de corral*. Madrid: Alianza, 1987.



Booth Steamship Co., Ltd., "Shooting fish on the Amazon, Brazil" (fotografía en blanco y negro copiada de negativo) Brasil, ca. 1890-1923. © Library of Congress, Frank and Frances Carpenter Collection, Washington, D.C. , núm de inventario: LC-USZ62-109129 (LOT 11356-17)